

PRZEMYSŁAW SPRYSZAK

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Instytut Filozofii, Zakład Historii Filozofii

e-mail: p.spryszak@iphils.uj.edu.pl

ORCID: 0000-0003-0379-8321

DOI: 10.34813/ptr3.2020.3

George Berkeley i John Stuart Mill o użyteczności religii chrześcijańskiej

George Berkeley and John Stuart Mill on the utility of the Christian religion

Abstract. In this paper I compare George Berkeley's evaluation of the utility of the Christian religion, as presented in his *Alciphron* (1732), with John Stuart Mill's re-evaluation, contained in his posthumously printed essay *Utility of Religion* (1874). I take also into account the two philosophers' other works provided the utility in question is discussed there to some important extent. I argue, among others, that Berkeley's claim that the Christian religion is necessarily and most greatly useful, i.e. inevitably leads to the happiness of mankind, as well as Mill's acceptance of rather the contrary claim, logically depend on assumptions regarding either the world as such (Berkeley) or the human mind as such (Mill), hence one cannot, indeed, decide the problem apart from considering them.

Keywords: utilitarianism, religious beliefs, Christianity, Enlightenment.

Porównanie twierdzeń podnoszących wielką i nieprzemijającą użyteczność religii chrześcijańskiej, zwłaszcza w zinstytucjonalizowanej postaci Kościoła anglikańskiego i przybierającej postać jego nauczania, zawartych przez George'a Berkeleya w dialogach opublikowanych w roku 1732 pod tytułem *Alciphron*, czyli *pomniejszy filozof* (Berkeley, 2008), z późniejszymi

o ponad sto lat rozważaniami Johna Stuarta Milla nad społeczną i indywidualną użytecznością religii, prowadzącymi między innymi do tezy o niewielkiej i minionej użyteczności chrześcijaństwa, pomieszczonymi w nieobszernym eseju *Użyteczność religii*, napisanym w roku 1854 i opublikowanym wraz z jego esejami *Teizm* i *O naturze* dopiero w roku 1874, a więc już po śmierci autora (Matz, 2009, ss. 105–138), jest porównaniem antyoświeceniowego utylitaryzmu chrześcijańskiego z tego rodzaju utylitaryzmem pooświeceniowym, który w humanizmie doszukiwał się zasad pożytecznej religii powszechnej.

Autorzy powyżej zestawionych prac, pomimo tej podstawowej różnicy, sądzą zgodnie, że religia chrześcijańska jest powszechnie użyteczna, to znaczy przyczynia się bądź przyczyniła się do szczęścia całej ludzkości, tyle tylko, że wedle stanowiska zajętego w *Alkifronie* użyteczność ta jest największa spośród nauk, nieustanna, swoista dla chrześcijaństwa oraz dla niego nieprzypadkowa, wynikać ma bowiem z samej jego istoty, podczas gdy badania przeprowadzone w *Użyteczności religii* szacują ten pożytek jako relatywnie niewielki, tymczasowy oraz przygodny w tym znaczeniu, że o sile oddziaływania chrześcijaństwa w większym stopniu decydowały okoliczności zewnętrzne, w szczególności to, że stanowiło ono przedmiot wczesnego nauczania oraz przedmiot przekonań większości i że ogólny pożytek zachodził w sytuacji, która zdążyła ulec zmianie na tyle znacznej, iż miejsce chrześcijaństwa mogłaby zająć, z o wiele większym pożytkiem dla ludzkości, powszechna religia kierująca ludzkie myśli i uczucia nie ku bytowi niewidzialnemu i niezmiennemu, lecz ku realnie istniejącemu i udoskonalającemu się gatunkowi ludzkiemu (Matz, 2009, ss. 127–128).

W obydwu tych pracach pada, ściśle biorąc, odpowiedź na pytanie o powszechny pożytek płynący z przekonań religijnych, z tego więc, co w ojczystym języku autorów jest oznaczane słowami „*belief*” lub „*faith*” albo wyrażeniami „*religious belief*” i „*religious faith*”; sam Mill używa ponadto określenia „*belief in religion, considered as a mere persuasion*” i zwrotów podobnych (Matz, 2009, s. 107 i n.). Oceniana jest także ogólna użyteczność tych instytucji społecznych, które w przeciętny ludzki umysł wrażają tego rodzaju przekonania i które je w nim podtrzymują; użyteczność przekonań religijnych mierzona jest natomiast szczęśliwością tych działań i zaniechań, dla których zwykle dostarczają one motyw, i które, jak się zakłada, nie pojawiłyby się pod ich nieobecność albo wyniku oddziaływania przekonań przeciwnych.

Do pewnego stopnia zestawienie to jest również poczynionym na tak właśnie dobranych przykładach zestawieniem odmiennych koncepcji społecznych. Zgodnie z pierwszą, tradycyjną i konserwatywną, instytucja Kościoła (Kościoła anglikańskiego) oraz jego nauczanie, a przede wszystkim sama nauka chrześcijańska, krzewiona przez tę instytucję i jej przedstawicieli i uzyskująca dzięki temu status przekonań, rozwijając tkwiące w człowieku tendencje prospołeczne i powściągaając skłonności samolubne, stanowi niezbędną gwarancję nienaruszalnego ładu moralnego, ten zaś jest traktowany jako niezbędny dla doczesnego istnienia naturalnego ładu społecznego, czyli istnienia wspólnoty dbającej o dobro publiczne, a przez tę dbałość troszczącej się także o dobra poszczególne. Druga natomiast, nowożytna i liberalna, uznaje, że uświadomione i ucywilizowane jednostki czynią

starania o dobro wspólne, pojęte w kategoriach zarówno ilościowych, jak jakościowych, zabiegając przede wszystkim o własne materialne oraz intelektualne dobra i rozmaicie realizując przyrodzone zadatki, w granicach określonych już nie przez religię objawioną i jej instytucjonalne formy, ale przez indywidualne potrzeby oraz cele, ograniczane jedynie przez sankcje ustalone zgodnie z biorącą pod uwagę nie tylko ilość dóbr, ale także ich jakość zasadą użyteczności. Wzbudzenie w człowieku osobnego pragnienia szczęścia ludzkości jest jednak możliwe i służy tak ogółowi, jak jednostce, uszlachetniając jej uczucia i charakter.

Warta odnotowania różnica dotyczy także motywacyjnych zdolności uczuć prospołecznych. Berkeley był przekonany, że wprowadzie uczucia te w człowieku istnieją i nawet obejmują cały gatunek ludzki – w artykule o więzi społecznej, opublikowanym na łamach „Guardiana” 22 czerwca 1713 roku uczucia prospołeczne porównywał wręcz do powszechnej siły grawitacji (Berkeley, 2018d, ss. 70–71). Niemniej są one, jak uważał, zbyt słabe, by mogły samodzielnie spajać społeczeństwo i przeciwdziałać odśrodkowej sile obecnych w każdej jednostce uczuć egoistycznych, toteż musi je wspomagać intelekt, zyskujący tym samym rolę czynnika sprawczego równie w człowieku ważnego, jeżeli nie nadrzędnego, nawet jeżeli sam wspomagany być musi przez Kościół i jego nauczanie. Tymczasem dla Milla, tak samo jak dla Augusta Comte’a, a wcześniej Dawida Hume’a, to właśnie uczucia, emocje oraz namiętności mają moc sprawczą i mogą być w człowieku podsycane, niekoniecznie przez instytucję Kościoła, i to aż do stopnia, w którym uzyskują ukierunkowanie na dobro ponadindywidualne; koncepcja ta pod względem sprawczości przypisuje intelektowi, podobnie jak wyobraźni, znaczenie drugoplanowe.

Porównanie jednocześnie ujawnia nie mniej istotne podobieństwa. W odniesieniu do moralności obydwaj ci filozofowie skłonni są uważać, że odpowiednio ukształtowany ludzki umysł przedłoży dobra wyższe nad niższe, czyli w ich przekonaniu dobra intelektualne nad przyjemności zmysłów albo wyobraźni, i podobnie przedłoży dobro większe, a więc dobro ogółu, nad dobra indywidualne. Odrzucają przypuszczenie, jakoby naturalne pragnienie samozachowania winno stanowić stałą i podstawową motywację ludzkich działań. Aprobują samopoświęcenie, kwestionowane przez teoretyków takich jak Benedykt Spinoza, niejako legitymizujących instynkt samozachowawczy, z tą jednak różnicą, że Berkeley akceptuje to, w którym wchodzi w rachubę uniknięcie grzechu i generalnie moralne dobro, natomiast Mill to, które pozwalałoby uzyskać dobro większe (Berkeley 2011, s. 211, Mill, 2012, s. 23). Filozofów tych zbliża ponadto aktywizm, pojęty jako działalność mająca na celu poprawę instytucji państwa i usunięcie bolączek trawiących społeczeństwo, siłą rzeczy wypływający z odmiennego rozeznania, co i jakimi środkami należy poprawić; odmienność ich ocen i działań musiała być w oczywisty sposób w niemałym stopniu uwarunkowana historycznie. Działalność praktyczna Berkeley’a, bodaj nieco mniej znana, wiązała się z uznaniem za właściwą pewnej wizji społeczeństwa i polegała na próbie obrony lub ochrony, tak czynem, jak piórem, tych wartości praktycznych, które uważał on za ważne, jakkolwiek teoria społeczna jest przez niego ledwie zarysowana i to w mniej znanych i nierzadko drobniejszych pracach (Berkeley, 2018d). Na działalność Berke-

leyowski badacze zwracali uwagę raczej sporadycznie (Leary, 1977); przykładu najnowszych, i to nader gruntownych badań, szczegółowo ukazujących tę stronę jego filozofii dostarcza niedawna praca M. Szymańskiej-Lewoszewskiej (Szymańska-Lewoszewska, 2018). W obu przypadkach aktywizm jednak nie implikuje pragmatyzmu, czyli nie prowadzi do utożsamienia prawdziwości z użytecznością, ani do uznania użyteczności za najważniejszą miarę prawdy: dla obydwu filozofów prawdziwość jest kwestią świadectw, a nie pożytku.

Bez względu na wspomniane podobieństwa i różnice, bezpośrednią antytezę filozofii *Alkifrona* stanowi, jak wiadomo, „pomniejsza” („*minute*”), czy też „pomniejszająca” filozofia, a zatem filozofia „pomniejszych” lub „pomniejszających” filozofów, w rodzaju Bernarda Mandeville’a, czy Anthony’ego Collinsa, a więc, wedle Berkeleya, pisarzy w istocie niereligijnych, a zatem, jak z całą mocą sądzi on również, o ciasnych umysłach i ograniczonych horyzontach w porównaniu z ludźmi prawdziwie religijnymi, to znaczy religijnymi niezabobonnie. „Pomniejsi filozofowie” dostrzegają jedynie tę część człowieka i ten fragment życia, które zamykają się w ciasnych granicach zmysłowości i doczesności, a wskutek własnych ograniczeń przypisują człowiekowi i zalecają mu wyłącznie doczesne pragnienia i przyziemne cele; zwróćmy uwagę, że skądinąd podobne ograniczenie horyzontów myślowych potrafił wytykać i Mill, tyle że nie „pomniejszym filozofom”, ale Jeremiaszowi Benthamowi – czyni to w ogólnie pochlebnym eseju *Bentham* (1838) (Mill, 1962, ss. 93–97). Z równą mocą jak „pomniejszą filozofię”, jeśli nie większą, odrzuca Berkeley w dialogach „wolnomyślicielstwo” („*free-thinking*”), czyli kryjące się pod tym atrakcyjnym mianem fałszywe jego zdaniem i szkodliwe wyobrażenie wolności, popularyzowane między innymi przez Johna Tolanda i lorda Shaftesbury’ego. Wolność promowana i afirmowana przez nich miałyby polegać na wyswobodzeniu myśli spod jarzma zasad religii objawionej, mierzeniu wszystkiego oswobodzonym, indywidualnym rozumem i uznawaniu, także co się dotyczy religii oraz jej teoretycznych i praktycznych zasad tego tylko, co ludzki rozum potrafi jasno pojąć i co uzna za prawdziwe na podstawie samodzielnych badań. „Pomniejsza” filozofia i „wolnomyślicielstwo” traktowane są w *Alkifronie* jako zarówno fałszywe, jak i szkodliwe, oddalające społeczeństwo angielskie (także ludzkość, wskutek działań antenatów i zwolenników takiej filozofii), od stanu szczęśliwości; dwóch określeń-epitetów Berkeley częstokroć używa zamiennie (Berkeley, 2008, ss. 41–42). Można przypuszczać, że w filozofii Milla dostrzegłby filozofię pomniejszą oraz wolnomyślicielską – w istocie kontynuuje ona tradycję Shaftesburiańską – a więc równie fałszywą, jak szkodliwą, nawet jeżeli jej odbiorcy, zwłaszcza zaznajomionemu z innymi pracami dziewiętnastowiecznego wolnomyśliciela, raczej nie wyda się przykładem krótkowzroczności myślowej ani intelektualnej ciasnoty.

Jeżeli chodzi o kwestę prawdziwości religii, odróżnianej od zagadnienia użyteczności, treść teologiczną i moralną religii chrześcijańskiej, a nie wyłącznie jej zewnętrzną, instytucjonalną formę, powinien według Berkeleya uznać w całości każdy człowiek. Nie tylko *Alkifron*, ale i w istocie cała jego filozofia zdaje się służyć za rozumną podstawę dla takiego wniosku; *Alkifron* dodaje natomiast jeszcze jedną przesłankę za rozumnością (tej) religii głosząc, że zdanie niemożliwe do uchwycenia

przez rozum pod postacią nasuwających się idei wcale nie musi być pozbawione sensu i znaczenia. Znaczeniem słowa jest bowiem nie tylko idea oznaczana przez słowo, ale też funkcja, którą słowo może posiadać i pełnić, polegająca na sygnalizowaniu lub wywoływaniu pewnych aktów woli, uczuć albo działań (Berkeley 2008, ss. 254–256). Tę teorię znaczenia zastosował Berkeley nie tylko do twierdzeń spekulatywnych nauk w rodzaju fizyki czy matematyki, aby wykazać zgodność tych nauk z zasadami własnej filozofii (lub odwrotnie), ale również do niepojmowanych przez ludzki rozum twierdzeń teologii (Kohlenberg, 1973).

Według Milla natomiast treść religii chrześcijańskiej, oceniana w kategoriach prawdy i fałszu, zarówno ta o charakterze teologicznym, jak i ta ważka z punktu widzenia moralności i mająca postać zasad praktycznych lub ich podstawy, sytuuje się po części nie tyle ponad rozumem, co w jawnej opozycji do rozumu, albowiem popada w nieusuwalną sprzeczność ze jednoznacznym świadectwem doświadczenia, skutkiem czego może być zaakceptowana w całości jedynie kosztem rezygnacji przez człowieka z własnej rozumności; wzorem Tolanda Mill sprzeciwiał się uznawaniu tego, co nierozumne pod przymusem autorytetu (Matz, 2009, s. 223, także ss. 131–132). Dzieje się tak wedle Milla dlatego, że nie sposób rozumowo uzgodnić idei doskonałego bóstwa z ideą twórcy świata wobec niedoskonałości świata, obserwowanej w postaci niepotrzebnych cierpień i jaskrawej niesprawiedliwości. Ponieważ dla Berkeleygo sprzeczność tkwi nie w zasadach religii, lecz, przeciwnie, w samym wolnomyślicielskim programie walki z dogmatami, bo przecież sądzi również, że walka z dogmatem stała się dla jego orędowników dogmatem, niekoniecznie bardziej użytecznym od faktycznie nie zawsze jasnych dla rozumu prawd religii objawionej, można orzec, wzięwszy to wszystko pod uwagę, że według Milla uznanie zasad religii chrześcijańskiej dzieje się ze szkodą dla człowieka jako istoty rozumnej, natomiast wedle Berkeleygo taki szkodliwy wpływ wywiera właśnie odmowa takiego uznania. Ta opozycja stawia czytelnika obydwu dzieł przed swoistym dylematem. Zgodnie z *Alkifronem*, filozof taki jak Mill nie uznaje istnienia Boga, ponieważ uważa świat za niedoskonały, a uważa go takim fałszywie, skoro przeprowadzany przezeń rachunek objął zaledwie część rzeczywistego dobra. Zgodnie natomiast ze stanowiskiem zajmowanym przez Milla, a wyrażonym w *Użyteczności religii*, rzeczy mają się odwrotnie, i to raczej ktoś taki jak Berkeley umacnia się w bezpodstawnym uznaniu istnienia doskonałego Boga, a czyni to dlatego, że wbrew faktom nie uznaje niedoskonałości świata, tej zaś niedoskonałości nie dostrzega natomiast, albo nie chce dostrzec dlatego, iż w utylitarystycznym rachunku uwzględnił dobra nierzeczywiste i tylko wyobrażone, niemniej na pozór poprawiające, i to znacznie, uderzająco niekorzystny bilans dobra i zła. Sama zasada liczenia korzyści i strat rozumianych w kategoriach eudajmonistycznych i optowania za tym, co bardziej korzystne, nie pozwala więc na rozwiązanie tego dylematu i na dokonanie w dziedzinie filozofii wyboru między stanowiskami (Berkeleyowskiego) teizmu i (Millowskiego) ateizmu (lub agnostycyzmu). Zwolennik pierwszego stanowiska zmieni bowiem ów niekorzystny rachunek przez uwzględnienie dóbr wiecznych, natomiast obrońca drugiego, wyjdzie z założenia, że należy uwzględnić jedynie dobra doczesne; nie może więc

dziwić, że otrzyma odmienny wynik. Rozwiązania takiego dylematu może dostarczyć co najwyżej dodatkowe i wcześniejsze ustalenie, co właściwie i dlaczego należy uznać za realne dobro, które powinno być wzięte rachubę w rachunku, w szczególności, czy istnieją dobra znajdujące się poza granicą doczesności. Rozstrzygnięciem swobodnego sporu między Berkeleyem a Millem byłaby więc rzetelna ocena rozumowania w istocie analogicznego do zakładu Pascala; próba wykazania wewnętrznej sprzeczności idei doskonałego Boga będącego twórcą świata pojawia się więc w wywodach Milla nie bez powodu i stanowi próbę ich teoretycznego uzasadnienia; tak samo nieprzypadkowo pojawia się, z drugiej strony, ten element stanowiska Berkeleya, który przybiera postać już to dowodów na istnienie Boga, już to ostrzeżenia, by nie mierzyć doskonałości Boskiej ludzkim wyobrażeniami dobra i zła (Berkeley, 2008, s. 150). Mill przeprowadził w *Teizmie* (napisanym w latach 1868–70, opublikowanym, jak już wspomniano, wraz z esejami *Użyteczność religii i O naturze* w roku 1874) badanie świadectw przemawiających za prawdziwością teizmu. Wniosek, do którego tam doszedł, może się wydać zaskakujący:

Leaving this remarkable speculation to whatever fate the progress of discovery may have in store for it, I think it must be allowed that, in the present stage of our knowledge, the adaptations of Nature afford a large balance of probability in favour of creation by intelligence. It is equally certain that this is no more than a probability; and that the various other arguments of Natural Theology add nothing to its force (Matz, 2009, s. 166).

Wywód dotyczący powszechnej użyteczności chrześcijaństwa i przeprowadzony w *Alkifronie*, pierwszoplanowy w dialogach drugim, trzecim oraz piątym, łączy argument wprost za użytecznością chrześcijaństwa zaświadczaną przez historię i wyróżniającą się na tle pożytku obyczajów i zasad świata pogańskiego, rozważany w dialogu piątym, z indukcyjnym argumentem nie wprost świadczącym o korzyściach, wypływających z przyjęcia zasad religii chrześcijańskiej oraz z istnienia jej wspomnianej instytucjonalnej formy, wskazującym na szkody, które w społeczeństwie angielskim wyrządza i które w nim wyrządzi odchodzenie od religijnych zasad w rezultacie upowszechniania się zwyczaju życia wedle założeń „pomniejszających” lub „wolnomyślicielskich”. Teza Berkeleya głosi, że jednostki, a tym samym społeczeństwo jako całość, ponoszą i poniosą ewidentną szkodę za sprawą takiego odejścia, zarówno pod względem dobra moralnego, czyli szczęścia, jak i dobra naturalnego (które dziś można określić mianem dobra ekonomicznego). Jej uzasadnienie polega przede wszystkim na okazaniu na przykładach, częściowo skądinąd fikcyjnych i niewątpliwie karykaturujących krytykowane stanowiska, jeżeli miałyby być ich praktycznym ucieleśnieniem, że człowiek pojedynczy, porzucający religię chrześcijańską, wybierze dobra niższe i nie będzie odtąd ani skłonny, ani zdolny wybierać inaczej. Świadomie lub mimowolnie stanie się bowiem niewolnikiem przyjemności zmysłowych, nie wzgardzi zwłaszcza tymi, które nieprzypadkowo potępia lub modyfikuje religijna zasada, a które, zażywane w coraz znaczniejszej dawce, nadwyrężają jego charakter, majątek i zdrowie; człowiek taki doprowadzi się do moralnej degrengolady, upadku ekonomicznego, chorób, a wreszcie do przedwczesnej śmierci, nawet śmierci samobójczej (Berkeley, 2008, np. ss. 62, 65, 82, 86–87). Upowszechnianie się wad moralnych, nie bez racji tak piętnowanych przez Kościół, doprowadzi więc także

do upadku ekonomicznego, zrazu jednostek, potem zaś całej wspólnoty. Uznanie, że człowiek jest tylko istotą zmysłową, rys znamienny, zdaniem Berkeleya, dla „pomniejszej filozofii”, nałoży na człowieka karby zmysłowości, skoro nie będzie on odtąd zdolny ani dostrzegać, ani szukać niczego ani poza, ani ponad nią. Tak samo „wolnomyślicielstwo”, deklarowane jako wolność od religii i autonomiczne kierowanie się rozumem, słabym przecież w człowieku i niezdolnym do samodzielnej kontroli nad niższymi częściami duszy, będzie równoznaczna z podległością, a nie z wolnością, w istocie wbrew sobie i lekkomyślnie działa więc człowiek domagający się takiej wolności dla siebie. Berkeley twierdzi też, że przyjąwszy utylitarny i rozumowy punkt widzenia należy uznać, że jest nieopłacalna dla samej jednostki koncentracja na przyjemnościach zmysłowych (Berkeley, 2008, ss. 83–84). Przyjemność tego rodzaju ma bowiem to do siebie, że z natury wiąże się z przykrością i to większą niż sama ta przyjemność – już samo pożądanie przyjemności odczuwane jest jako przykrość, spełnianie zaś tego pożądanego stanowi wprawdzie przyjemność, lecz, jak pokazuje doświadczenie, krótkotrwałą i zwykle mniejszą od oczekiwanej, po niej zaś następuje stan zubożenia, nierzadko także wstyd i wyrzuty sumienia (Berkeley, 2008, ss. 79–80).

Ten opis człowieka i sposobu, w jaki miałby on funkcjonować, świadczy bezsprzecznie, że Berkeley, oddając dzieło apologetyczne w ręce szerokiego kręgu odbiorców, nie był zbyt zainteresowany różnicowaniem sytuacji człowieka odrzucającego religijne zasady, zwłaszcza niuansowaniem motywów, którymi mógłby się kierować porzucający przeświadczenia religijne. Niektóre proponowane podówczas ewentualności rzeczywiście jednak uwzględnił i poczynił próbę ich unieważnienia, jak to się stało z możliwością, uznaną za realną przez lorda Shaftesbury'ego i jego zwolenników, iż człowiek wyzwolony z więzów posępnego i wulgarnego chrześcijaństwa oraz jego deprecjonujących człowieka moralnych pouczeń i sankcji, będzie zdolny do wyboru między przyjemnościami zmysłowymi a tymi, uznawanymi również przez Berkeleya za intelektualne czy rozumowe, ogólnie rzecz biorąc, między moralną szpetotą a moralnym pięknem, i że będzie w stanie, i to bardziej nawet niż kiedykolwiek wcześniej, jako sprawiedliwy i bezinteresowny sędzia przedłożyć drugie nad pierwsze i wytrwać w takim postanowieniu, tak jak mógł dostrzegać różnicę między rzeczą piękną a szpetną i bez samozaparcia przedkładać piękno nad brzydotę. Taką myśl popularyzował lord Shaftesbury w poczytnych *Charakterystykach* (*Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*, 1711, Rivers, 2000, ss. 86–152). Zdaniem Berkeleya, który ekspozycji i krytyce tego zyskującego popularność stanowiska poświęca krótki dialog trzeci, równie niestety odległy od sprawozdawczej, jak filozoficznej dokładności, jest to jednak niemożliwe z racji wewnętrznej sprzeczności opisu tej przemiany: piękno polega na proporcji, ta z natury nie stanowi przedmiotu samego tylko zmysłu i do jej spostrzeżenia konieczny jest rozum, co każe uznać „zmysł moralny” w sprzeczność samą w sobie. Gdyby nawet odczuwanie moralnego piękna i kierowanie się odczuciami było możliwe, stanowiłoby wyjątek, niemający znaczenia dla powszechnej moralności, dla zasad wpajanych w każdym angielskim domu, kościele oraz szkole publicznej. Przeciwnie, „(...) w miarę, jak rośnie niewiara,

rośnie też zepsucie wszelkiego rodzaju i pojawiają się nowe przywary.” (Berkeley, 2008, s. 122).

Berkeley starał się także unieważnić możliwość istnienia powszechnej kultury, którą my moglibyśmy nazwać kulturą humanistyczną i świecką, w której ceni się najwyżej, poznaje i rozwija *opera humana*. Ściślej biorąc, zabrał głos w tej sprawie w innej pracy i uznał tam rozwijanie ich dla nich samych za krótkowzroczny pedantyzm, który nie czyni człowieka ani dobrym, ani użytecznym dla innych (Berkeley, 2018c, s. 53). Jednostka pozbawiona tej kultury, którą zaszczipiają wspólnie Kościół, szkoła oraz kontrolowany przez Kościół uniwersytet, będzie na ogół człowiekiem bez potrzeb wyższych – krótkowzrocznym zwolennikiem zmysłowości, uznającym tylko własną przyjemność, w najlepszym wypadku niesięgającym aspiracjami poza horyzont wyznaczany przez dążność do przyjemnego życia własnego oraz pomyślności własnej rodziny bądź rodu. Zdaniem Berkeleya, prawdziwa filozofia stoi w tym względzie w dwójnasób po stronie Kościoła i kontrolowanego przez tę instytucję uniwersytetu, skoro najwięksi filozofowie uznawali istnienie Bóstwa, opatrności oraz nieśmiertelnej duszy, i skoro rzetelny rachunek korzyści i strat, do którego przeprowadzenia zdolny jest nie umysł barbarzyńcy, ale właśnie człowieka odpowiednio ukształtowanego, przekonuje, że przyjemności intelektualne ważą więcej niż zmysłowe, czyli są od nich wyższe pod względem miejsca w obiektywnej hierarchii dóbr. Człowiek przeciętny, pozbawiony tak zresztą przystępnie dostarczanych mu przez religię zasad, będzie najprawdopodobniej nie tylko występny oraz nieszczęśliwy, ale poza wszystkim – głupi, nieświadom prawdziwej miary rzeczy, a więc i prawdziwego dobra. O takiej zgodności największych filozofów traktuje ostatnie dzieło filozofa, a mianowicie *Siris* (1744) (Berkeley, 2013, ss. 168–224; hierarcha dóbr: Berkeley, 2008, ss. 53–54, 76–77). Wynika stąd, iż to prawdziwa religia, a nie naturalny rozum dostarcza człowiekowi rzeczywistego oświecenia oraz wyprowadza go ze stanu ciemnoty i barbarzyństwa. Jak zauważa Berkeley:

Jednak religia chrześcijańska uszlachetnia i rozszerza umysł bardziej niż jakiegokolwiek inne zajęcie lub nauka.” (Berkeley, 2018b, s. 48), „(...) jeśliby bowiem pisma te utraciły swój autorytet, wówczas z pewnością popadlibyśmy w którym, jak widzimy, żyją narody nieoświecone. (Berkeley, 2018a, s. 63).

Za naczelną i nieusuwalną mankament *Alkifrona* w części poświęconej użyteczności religii chrześcijańskiej należy uznać jednostronność, to znaczy brak zestawienia pożytków płynących z religii chrześcijańskiej ze szkodami wyrządzonymi przez tę religię, czyli przez ludzi żywiących przekonania religijne i działających za ich przyczyną lub w celu ich rozpropagowania. Jest ono wszakże niezbędne, by wydać obiektywny sąd o użyteczności religii, jeżeli jest on w ogóle możliwy i jeżeli miałby być wydany na podstawie analizy wszystkich istotnych świadectw. Badanie to, a w konsekwencji i sformułowanie końcowego wniosku, jest więc nieoczekiwane pozostawione w gestii czytelnika, chyba że celem tego dzieła w ogóle nie jest i nie miało być wykazanie czegokolwiek, ani nawet zapoczątkowanie badań, a co najwyżej skłonienie przeciętnego odbiorcy do pewnych działań i postaw niekoniecznie racjonalnym argumentami, chociażby przez ośmieszenie tych stanowisk, które mają lub

mogą mieć wpływ na jego postępowanie, a które autor dialogów uznał za społecznie szkodliwe; liczyłby więc Berkeley na wywołanie reakcji na emocjonalny impuls, a nie na beznamiętny rachunek. Jeżeli jednak czytelnik *Alkifrona* postanowiłby przeprowadzić takie badanie, na przykład na podstawie argumentów przedłożonych w dziełach porównywalnych w tym znaczeniu i stopniu, że pobliskich chronologicznie, powinien zestawić *Alkifrona z Naturalną historią religii* (1757) Dawida Hume'a, i dopiero wtedy przeprowadzać obliczenie korzyści i strat.

Stanowisko przeciwne Berkeleyowskiemu, zajęte przez Milla w zwięźlejszej od *Alkifrona Użyteczności religii*, można uważać za wynik zastosowania zasad psychologii uznawanych wcześniej przez Benthama, oraz ewolucjonizmu wzorowanego na ewolucjonizmie Comte'a, do problematyki użyteczności oraz społecznej i indywidualnej funkcji religii jako takiej, a religii chrześcijańskiej w szczególności. Mill przyjmuje, że właśnie biorąc pod uwagę ten mechanizm oraz uniwersalność jego działania możliwe jest zastąpienie chrześcijaństwa pozbawioną jego wad powszechną religią ludzkości. Głosi także, powołując się na obserwację, tezę o historycznym postępie zarówno ludzkiej umysłowości, mającej jednak niezmiennie potrzeby zarówno intelektualne, jak te związane z wyobraźnią i sferą uczuciową czy emocjonalną; uznaje także tezę o ewolucji doktryn religijnych w kierunku usuwania z nich niedoskonałości intelektualnych i moralnych. Praca większej objętości musiałaby zawierać porównanie koncepcji religii Milla i Comte'a, odnotujmy więc jedynie, że zwięzłego, a więc i niepozbawionego uproszczeń porównania obydwu ujęć religii dokonuje M. Nussbaum (Nussbaum 2011, Nussbaum 2013, ss. 54–81); z prac dawniejszych należy wymienić monografię B. Skargi (Skarga, 1979, ss. 38–53), traktującą też zwięźle o korespondencji Comte'a z Millem. Millowską koncepcję religii ludzkości omawia także R. Vernon (Vernon, 2013, ss. 167–182). Optymizm, wyraźnie widoczny w *Użyteczności religii*, jak i innych dziełach Milla, nie jest zresztą w żaden sposób dla tego filozofa wyjątkowy, ani też nie jest w całości zapożyczony z zewnątrz, przeciwnie, współtworzy postawę optymizmu charakterystyczną dla Anglii epoki wiktoriańskiej (Trevelyan, 1961, ss. 486–556). Zauważmy także, że Mill akceptuje wyjaśnienie genezy religii w duchu naturalistycznym, albo może raczej w duchu właściwym filozofii pozytywnej: religia, także więc chrześcijaństwo, jest traktowana jako ludzki twór, zmieniający się stosownie do zmian zachodzących w ludzkiej umysłowości (Matz, 2009, ss. 124–125). Biorąc pod uwagę te zmiany, poszczególny ludzki umysł jest wedle *Użyteczności religii* albo prosty („*rude*”), albo też ucywilizowany („*cultivated*”, „*civilized*”) i szlachetniejszy („*nobler*”). Cała ludzkość z biegiem epok staje się więc coraz bardziej ucywilizowana, stąd to, co mogło jawić się jako zasadne i prawdziwe umysłem prostym, nie musi wydać się takim jednostkom ucywilizowanym, odznaczającym się wyższym poziomem kultury umysłowej (Matz, 2009, s. 125).

Wedle Milla, to właśnie widziane ze współczesnego punktu widzenia chrześcijaństwo, rozumiane jako doktryna zawarta w Piśmie Świętym, musi być ocenione jako niedoskonałe zarówno pod względem intelektualnym, jak z uwagi na głoszone w nich nauki moralne. Niedoskonałością intelektualną jest wspomniana już wcześniej sprzeczność między ideą istoty najdoskonalszej a ideą twórcy świata, usu-

walna jedynie środkami pozaracjonalnymi, takimi jak sofizmaty czy okłamywanie własnego sumienia. Nie istnieją także wystarczające powody, by sądzić, że istnieje życie pośmiertne, przeciwne, świadectwa przemawiają za poniechaniem myśli o nieśmiertelności. O niedoskonałości moralnej świadczą natomiast takie jej elementy, jak nauka o piekle, pośmiertnych karach i nagrodach, predestynacji czy grzechu pierworodnym (Matz, 2009, ss. 132–133).

Trzeba jednak, zdaniem Milla, przyznać, że w okresie swojej powszechności, a więc w na pewnym etapie rozwoju ludzkości, było ono zarówno po części zgodne z dostępnymi wtedy świadectwami, jak i użyteczne zarówno w tym, jak wpływało ono na sposób życia większości ludzi poddanych jej wpływom, a więc przeciętnych, pospolitych jednostek, stanowiących większość ówczesnych społeczności, jak i w tym, jak zaspokajało ono duchowe, zwłaszcza uczuciowe potrzeby mniejszości złożonej z jednostek bardziej uszlachetnionych; być może taki opis można by odnieść jeszcze do Wielkiej Brytanii czasów Berkeleya – odnośnie do ówczesnej użyteczności religii Berkeley i Mill mogliby się więc nieoczekiwanie (i na pierwszy rzut oka) zgadzać. Siła, z jaką oddziaływało, czy to wtedy, czy kiedykolwiek wcześniej lub później, okazuje się jednak przy bliższym wejrzeniu być w mniejszej części wynikiem przekonania o istnieniu istoty najwyższej i udzielanych przez nią nagrodach i karach. Oddziaływanie musiało zawdzięczać, po pierwsze, temu, iż miało autorytet powszechnego uznania; dla nazwania tego czynnika filozof ten używa określeń „*authority*”, „*general assent*”, „*general belief*” i podobnych. Jak już wspomniano, mechanizm motywacyjnego działania wskazywanych przez niego sankcji na ludzki umysł jest wedle Milla powszechny i nie wiąże się ani w sposób szczególny, ani tym bardziej wyłączny z chrześcijaństwem oraz jego naukami, czy jakąkolwiek inną religią. Po drugie, na uczucia każdego człowieka, a więc i na przekonania i czyny, będące ich wynikiem, wielki wpływ mają treści wchłonięte przezeń w dzieciństwie, zatem przede wszystkim pod wpływem autorytetu rodziców (Matz, 2009, s. 112). Jest przy tym kwestią drugorzędną, co stanowi przedmiot tej wczesnej edukacji; działa one na ludzki umysł jako wczesna i uskuteczniata przez rodziców lub opiekunów, nie jako zawierająca właśnie tę, a nie inną naukę. Rzekoma siła przekonań religijnych nabytych w dzieciństwie jest więc nie tyle siłą tych przekonań jako religijnych, co właśnie siłą tych przekonań jako zaszczepionych w ten właśnie sposób (Matz, 2009, s. 112). Każdy człowiek przeciętny ma wreszcie, po trzecie, wzgląd na aprobatę lub dezaprobatę ze strony innych i dążność do uzyskania pierwszej, a uniknięcia drugiej; tę aprobatę lub dezaprobatę ze strony innych nazywa Mill „opinią publiczną” („*public opinion*”). Z tych trzech sankcji najsilniejsza jest zdaniem autora trzecia, a więc sankcja opinii publicznej (Matz, 2009, ss. 115–116). Również i w jej przypadku należy precyzyjnie oddzielić motyw dostarczany przez przekonanie jako przekonanie oraz przez to przekonanie jako przekonanie religijne. Religia sama w sobie, a więc i religia chrześcijańska, jeżeli odjąć moc sprawczą przynależną w rzeczywistości do trzech wspomnianych powyżej czynników, okazuje się zatem nader wątpli pod względem oddziaływania na ludzki umysł, wyjąwszy sytuacje rzadkie, czyli przypadki, jak powiada Mill, religijnego „entuzjazmu”, czy stanu „hipochondrii”; filozof ten używa także określeń „*hipochondrial disease*”, „*a temporary state of depression*” oraz „*divine enthusiasm*” (Matz, 2009,

ss. 116, 120–121). Nader niewielki wpływ wywiera na ludzki umysł sama perspektywa wiecznych kar i nagród, z uwagi na ich oddalenie w czasie poza granice doczesności, i na niepewność, będącą wynikiem nieprzewidywalności wyroków miłosiernego i wybaczącego Boga (Matz, 2009, ss. 117–118). Ta psychologiczna słabość chrześcijaństwa jest zdaniem Milla, powołującego się w tym względzie na ustalenia Bentham'a, dobrze widoczna na przykładzie tych nakazów moralnych, których nie wspiera w sposób jednoznaczny najsilniejsza sankcja, to znaczy sankcja opinii publicznej (Matz, 2009, ss. 118–119).

Niezaprzeczalny użytek religii polega jednak na tym, że zaspokaja ona uszlachetniające człowieka pragnienia i uczucie wyższe, związane z myślowym przekroczeniem doczesności (Matz, 2009, s. 126). W tym jednak względzie od chrześcijaństwa doskonalsze będzie, zarówno pod względem intelektualnym, jak moralnym, owo powszechne skierowanie ludzkich uczuć, pragnień oraz myśli na gatunek ludzki pojęty, wedle Milla, zgodnie z prawdą, czyli jako na istniejący potencjalnie w nieskończoność, a przy tym zdolny do nieustannego doskonalenia się. Religia ludzkości, w której przedmiotem intelektu, wyobraźni oraz uczuć stanie się człowiek jako w nieskończoność doskonalący się gatunek i jego dobro, to znaczy powszechna szczęśliwość rozumiana w sposób utylitarystyczny i niezawierający nieusuwalnych wad moralności chrześcijańskiej, stać się może równie powszechna jak niegdyś chrześcijaństwo, którego wpływ na umysły z uwagi na postęp ludzkiej umysłowości okazuje się o wiele słabszy niż dawniej, a przy tym korzystniej od niego wpłynie zarówno na życie człowieka przeciętnego, jak i bardziej zaspokoi potrzeby jednostek doskonalszych, które, poddane wpływowi religii ludzkości i mając na bezinteresownej uwadze coraz większą doskonałość, a przez to coraz większą szczęśliwość gatunku ludzkiego, nie będą odczuwać pragnienia nieśmiertelności, ani oczekiwać rzekomych nagród, będących przedmiotem nauk chrześcijaństwa (Matz, 2009, ss. 127–138).

Mankamentem *Użyteczności religii* jest nie tyle i tylko optymistyczna wiara w możliwość ustanowienia i wdrożenia religii ludzkości, spełniającej społecznie użyteczną funkcję w sposób wykluczający zaistnienie zjawisk niepożądanych i porównywalnie szkodliwych, stanowi raczej wadę upraszczającą umysł ludzki asocjacyjno-psychologią, nazbyt pospiesznie dostrzegającą uniwersalny i nieobszerny zbiór bodźców oddziałujących na ludzki umysł w sposób dający się rzekomo nie tylko zaobserwować, ale i wykorzystywać do osiągania celów społecznie istotnych. O ile zatem Berkeleygo charakteryzuje przesadny optymizm metafizyczny, odnoszący się zwłaszcza do umysłu Boskiego, o tyle Mill zdradza podobny optymizm poznawczy w odniesieniu do umysłu ludzkiego. Każdy z tych – przesadnych, jak się wydaje – optymizmów w odniesieniu do umysłu wpływa na rezultat utylitarystycznej oceny w odniesieniu do religii; zasadność optymizmu jest więc warunkiem słuszności oceny, powinna więc być starannie ustalona osobno. Uzupełnieniem samej *Użyteczności* winno się natomiast stać nie tyle dociekanie pożytków i szkód wypływających z prób inżynierii społecznej, ale bardziej gruntowne i niedokonujące przedwczesnych uogólnień zbadanie ludzkiej psychiki, próbujące ustalić, co i w jakich okolicznościach stanowi pobudkę do działań, co zaś i kiedy wystarcza jako sankcja powstrzymująca od nich, ewentualnie zdolna zmienić ich kierunek i bieg.

Literatura

- Berkeley, G. (2008). *Alkifron*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Berkeley, G. (2018a). Chrześcijańska idea Boga. *Studia z Historii Filozofii*, 4(9), 59–63. <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2018.048>
- Berkeley, G. (2018b). Filozofowie pomniejsi. *Studia z Historii Filozofii*, 4(9), 45–49. <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2018.045>
- Berkeley, G. (2018c). Krótkowzroczność. *Studia z Historii Filozofii*, 4(9), 51–53. <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2018.046>
- Berkeley, G. (2011). *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Berkeley, G. (2013). *Siris. Łańcuch filozoficznych refleksji i dociekań wraz z Dodatkami*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Berkeley, G. (2018d). Więż społeczna. *Studia z Historii Filozofii*, 4(9), 69–73. <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2018.050>
- Kohlenberg, P. (1973). Bishop Berkeley on Religion and the Church. *The Harvard Theological Review*, 66(2), 219–236.
- Leary, D.E. (1977). Berkeley's Social Theory: Context and Development. *Journal of the History of Ideas*, 38(4), 635–649.
- Matz, L. (2009). *John Stuart Mill, Three essays on religion*. Peterborough, Ontario, Orchard Park, New York: Broadview Press.
- Mill, J.S. (1962). *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham together with selected writings of Jeremy Bentham and John Austin*. Edited with an Introduction by Mary Warnock. London and Glasgow: Collins.
- Mill, J.S. (2012). *Utylitaryzm. O wolności*. Warszawa: PWN.
- Nussbaum, M. (2013). *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2011). Reinventing the Civil Religion: Comte, Mill, Tagore. *Victorian Studies*, 54(1), 7–15.
- Rivers, I. (2000). *Reason, Grace and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660–1780. Volume II, Shaftesbury to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skarga, B. (1977). *Comte*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Szymańska-Lewoszewska, M. (2018). *W służbie Bogu i człowiekowi. Zarys problemu patriotyzmu w myśli George'a Berkeleya*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Trevelyan, G.M. (1961). *Historia społeczna Anglii od Chaucera do Wiktorii*. Warszawa: PIW.
- Vernon, R.J.S. (2013). Mill on the religion of humanity. W: Crimmins, J.E. (ed.) *Religion, Secularization and Political Thought: Thomas Hobbes to J. S. Mill (167–182)*. London and New York: Routledge.